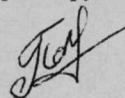


На правах рукописи



Полетаева Татьяна Александровна

**РЕЦЕПЦИЯ ЗАПАДНОЙ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ
И МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ
В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА**

09.00.13 – религиоведение, философская антропология,
философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Белгород 2009

Работа выполнена на кафедре философии
ГОУ ВПО «Белгородский государственный университет»

Научный руководитель доктор философских наук, профессор
Римский Виктор Павлович

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Маслин Михаил Александрович
кандидат философских наук
Лопин Роман Анатольевич

Ведущая организация: ГОУ ВПО «Тульский государственный
педагогический университет
им. Л.Н. Толстого»

Защита состоится 19 июня 2009 г. в 10.00 часов на заседании совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.015.05 по философским наукам при Белгородском государственном университете (308006 г. Белгород, ул. Преображенская, 78).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Белгородского государственного университета (308015 г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат разослан 18 мая 2009 г.

Автореферат размещен на сайте: <http://www.bsu.edu>

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000547850

Ученый секретарь диссертационного совета
кандидат философских наук, доцент

Т.И. Липич

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования обуславливается в первую очередь тем обстоятельством, что в начале XXI века русская философия, оригинальная, по признанию многих ученых, своей религиозной спецификой, стоит перед проблемой осмысления своего наследия и задачей уразумения своего предназначения. С другой стороны, актуальность работы обуславливается всегда существующим интересом к классическим проблемам философии, которые, так или иначе, привлекают внимание к вопросам человеческого бытия.

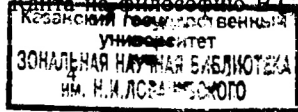
Одной из актуальных для российского самосознания была и остается проблема взаимоотношения западного и отечественного культурного наследия, России и Европы, а применительно к философии – взаимосвязь западной философской традиции и русской религиозно-философской мысли, степень оригинальности русской философской рефлексии. Для России всегда проблемным оставался диалог с немецким культурным и философским гением. Известно, что критическая философия Канта возникла как реакция на кризис западной метафизики и стала водоразделом в философии Нового времени. В гносеологии Канта мир оказался разделен на две сферы: познаваемую, подвластную разуму, и непознаваемую, разуму недоступную (область метафизики). На протяжении XVII-XVIII веков западная философия, занятая поисками метода познания, пришла постепенно к тому, что в ней механицизм и рационализм срослись друг с другом в нерасторжимое целое. Но пока познающий разум успешно раскрывал тайны окружающего мира, западную философию, «запечатанную в рамки кантианского разума», постепенно охватывал кризис, который в XIX-XX вв. привел к возникновению различных течений неклассической мысли: философии жизни, экзистенциализма, феноменологии и других.

В русской религиозной философии в XIX веке на основе критического переосмысления западной философии также появились идеи, которые можно назвать попыткой преодоления западного рационализма. Начало серьезным философским исканиям в этом направлении и положил В.С. Соловьев, первый оригинальный и систематичный русский религиозный философ. При этом главными ориентирами для В.С. Соловьева в его свободном философском поиске были идеи Спинозы, Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана, но более всего – Шеллинга, пытавшегося создать христианскую философию на почве евро-

пейского культурного модерна. Верность Богочеловеческому идеалу, желание привести философию, подобно Шеллингу, к христианским истокам у В.С. Соловьева сочеталась с обращением не только к идеям немецких и отечественных философов (в частности, славянофилов), но и к западным мистикам, гностицизму, каббале, а также к личному мистическому опыту. Рациональным и мистическими способами В.С. Соловьев пытался построить грандиозную систему философского цельного знания. Философские идеи В.С. Соловьева, часть которых сопоставима с христианским (святоотеческим) учением, могут быть рассмотрены как составляющие этой системы.

Это в наши дни не менее актуально, чем в кризисные времена прошлых столетий. Как и тогда, сегодня для нас смысложизненной остается проблема русской этнокультурной и цивилизационной идентичности, решить которую невозможно вне поля философского самосознания.

Степень научной разработанности проблемы. Впервые изучением религиозной философии В.С. Соловьева в критическом контексте западного рационализма на основе изучения вопроса осмысления философии И. Канта в философии В.С. Соловьева начали заниматься неокантианец начала XX века А.И. Введенский, а затем вступивший с ним в спор В.Ф. Эрн. В статье «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева» А.И. Введенский объявлял заслугой В.С. Соловьева «распространение у нас критицизма» и «полное исследование Канта», считая влияние Канта на В.С. Соловьева очень существенным и к концу жизни усилившимся. Эта точка зрения вызвала резкий отпор со стороны В.Ф. Эрна, который в статье «Гносеология В.С. Соловьева» упрекал А.И. Введенского в том, что он вовсе не изучает гносеологию Соловьева, а просто «неокантизирует по поводу ее». А.Ф. Лосев замечал, что А.И. Введенский, доказывая стремление В.С. Соловьева к кантианству, искусственно отбирал из его философии некоторые элементы, которые, если рассматривать их изолированно, действительно напоминают Канта. Но подход В.С. Соловьева к западному рационализму был критическим, подчеркивает А.Ф. Лосев, в нем многое рассмотрено в традициях славянофилов, правда, в отличие от последних, резко отвергавших все западное, В.С. Соловьев считал западный рационализм исторически необходимым. По мнению современного исследователя В.В. Лазарева, судить о влиянии Канта на философию В.С. Соловьева можно



только посредством исторического подхода в сравнении учений философов, а не через простое сопоставление текстов, как это делал А.И. Введенский.

Отдельные вопросы критического переосмысления западного рационализма в философии В.С. Соловьева рассматривали В.Н. Брюшинкин, Н.С. Доронина, А.В. Ахутин, С.А. Чернов.

Постановка проблемы критического осмысления В.С. Соловьевым западного рационализма в контексте становления его религиозной философии предполагает необходимость изучения метафизических идей самого В.С. Соловьева. К этой проблематике обращались *современники* В.С. Соловьева М.И. Владиславлев, Н.Н. Страхов, А.А. Козлов, Д.П. Миртов, Чернов В.М. (Юрьев Б.), Н.Г. Дебольский, Б.Н. Чичерин, К.Д. Кавелин, В.В. Лесевич, Л.М. Лопатин, исследователи начала XX в. А.А. Никольский, В.С. Шилкарский, А.И. Введенский, И.П. Сперанский, В.Д. Спасович, Л. Шестов; *в первой половине XX в.* В.В. Зеньковский, К.В. Мочульский, Э.Л. Радлов, Г.Ф. Флоровский; *начиная со второй половины XX в. и по наши дни* – А.И. Абрамов, Е.Б. Рашковский, П.П. Гайденко, С.С. Хоружий, В.Ф. Асмус, Л.И. Василенко, И.И. Евлампиев, Н.А. Кормин, О.Г. Ермишин, А.А. Доброхотов, В.А. Кувакин, В.Н. Брюшинкин, Н.С. Доронина, зарубежные авторы Э. Свидерски, П. Элен, Л. Венцлер и другие.

Одной из ведущих тем религиозной философии В.С.Соловьева в области метафизики стала тема внутреннего опыта и интеллектуальной интуиции, понимаемой как мистическое восприятие трансцендентного. Способ познания истины через непосредственное знание (интеллектуальную интуицию) уходит корнями в античность, к Платону. В европейской философии к идее интеллектуальной интуиции до Канта обращались Декарт, Лейбниц, Спиноза. Декарт и Лейбниц развивали свое учение об интуитивном знании, опираясь на соображения о логической природе достоверных истин. Лейбниц говорил об интуитивном знании как абсолютном. Спиноза считал интеллектуальную интуицию высшим видом познания. Кант признавал только *чувственную* интуицию. Фихте и особенно Шеллинг не исключали возможности *интеллектуальной* интуиции, но под влиянием немецких мистиков у Фихте в понимание интеллектуальной интуиции был введен *мистический* элемент, который стал преобладать в понимании интуиции Шеллинга. В.С. Соловьев развивал идею Шеллинга о мистической интуиции, пытаясь ввести ее в создаваемую им систему цельного знания.

Учению В.С. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции и связанной с ним софиологии, развитым философом в противовес кантовскому рационализму, уделено важное место в диссертационной работе. К этой проблематике обращались современники В.С. Соловьева Б.Н. Чичерин, Н.Г. Дебольский, И.И. Лапшин; в первой половине XX в. А.И. Введенский, С.М. Лукьянов, С.М. Соловьев, Ю.Н. Данзас, К.В. Мочульский, Г.И. Чулков, Н.М. Бахтин; во второй половине XX в. А.Ф. Лосев, А.В. Кожев, В.В. Зеньковский; начиная с 70-х гг. XX в. – Н.К. Гаврюшин, И.И. Гарин, И.И. Евлампиев, Н.А. Кормин, С.С. Хоружий, Л.Е. Шапошников, П.П. Гайденок, А.В. Ахутин, А.П. Козырев, Н.А. Ваганова, Л.И. Василенко, С.П. Заикин, Н.К. Бонецкая, Н.В. Котрелев, Е.Б. Рашковский, А. М. Карпеев, А.А. Носов, К.Ю. Бурмистров, П.А. Сапронов.

Продолжили критику западного рационализма и развили философско-мистические идеи В.С.Соловьева русские религиозные философы XX в.: С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, С.А. Аскольдов, свящ. С. Булгаков, свящ. П. Флоренский, А.А. Козлов, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, В.И. Иванов, Д.С. Мережковский, Н.О. Лосский, С.А. Алексеев, А.П. Карсавин, С.Л. Франк, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев. Вопросы преемственности критического осмысления западного рационализма в философии указанных мыслителей и их собственные идеи, развитые на основе соловьевских, рассматривали Н.О. Лосский, С.С. Хоружий, В.Н. Брюшинкин, Л.А. Калинин, С.А. Чернов.

Несмотря на большой объем и разнообразие существующих работ по теме диссертации, можно говорить об отсутствии трудов, посвященных системному анализу критического осмысления западного рационализма в религиозной философии В.С.Соловьева. Работы множества авторов, описывающие мистический опыт и софиологию В.С. Соловьева, не рассматривают подробно само его учение о внутреннем опыте и мистической интуиции. Кроме того, в контексте конкретизации этого учения В.С. Соловьева существует необходимость сопоставить понимание внутреннего опыта в античном язычестве, каббале, западном мистицизме, немецкой классической философии, а также в восточно-христианском мистическом богословии и осуществить их сравнительный анализ. Наконец, обращение к религиозно-метафизическим вопросам, поднимаемым В.С. Соловьевым, позволяет акцентировать внимание на проблемах религиозно-философской антропологии.

Многогранность проблемы, сложность ее решения обусловили выбор темы, объекта и предмета исследования, определили исходные позиции и задачи.

Объектом исследования является *западноевропейская рационалистическая и философско-мистическая традиция в контексте русской философско-теоретической мысли.*

Предметом исследования выступает *рецепция западноевропейского рационализма и мистицизма в религиозной философии В.С. Соловьева.*

Целью диссертационного исследования является *анализ критического осмысления В.С. Соловьевым немецкой рационалистической и философско-мистической традиции в процессе его духовно-мыслительной эволюции.*

Для реализации этой цели необходимо было решить следующие задачи:

- рассмотреть эволюцию немецкого философского рационализма от гносеологизма Канта к философии откровения Шеллинга в контексте религиозной философии В.С. Соловьева;

- осуществить анализ становления религиозной философии В.С. Соловьева в контексте западного рационализма: от синтетических проектов по решению проблемы веры и разума до критического осмысления метафизики и теории познания Канта и немецких философов-классиков;

- проанализировать становление и развитие философско-мистических идей В.С. Соловьева от учения о внутреннем опыте и мистической интуиции до феноменологического проекта богопознания в работе «Теоретическая философия».

Теоретико-методологические основы данного исследования составляет комплексное соединение философского и теологического знания, которое дает основание для целостного анализа изучаемой проблемы. Автором были использованы такие общезначимые научно-методологические подходы к объекту исследования, как компаративистский метод, текстологический, типологический, историко-философский, историко-культурологический, а также метод философско-герменевтической интерпретации религиозно-теологического дискурса. Особое внимание в работе уделено феноменологическому методу анализа сознания.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в следующем:

- рассмотрена эволюция немецкого философского рационализма от гносеологизма Канта к философии откровения Шеллинга в контексте религиозной философии В.С. Соловьева;

– осуществлен анализ становления религиозной философии В.С. Соловьева в контексте западного рационализма: от синтетических проектов по решению проблемы веры и разума до критического осмысления метафизики и теории познания Канта и немецких философов-классиков;

– проанализировано становление и развитие философско-мистических идей В.С. Соловьева от учения о внутреннем опыте и мистической интуиции до феноменологического проекта богопознания в «Теоретической философии».

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В контексте решения основной задачи своей философии – «оправдания веры» средствами разума – В.С. Соловьев осуществил рациональную критику кантовой гносеологии, восприняв ее достижения и переосмыслив ряд ее проблем в духе святоотеческого богословия. Так, решая одну из ее главных проблем – субъективности познания, – В.С. Соловьев соединил две идеи Канта: о мире как представлении субъекта и о субъективном уме, развитом до идеи ума трансцендентального, и показал, что материя, пространство и время – это *мысленные представления* трансцендентального субъекта. Этот вывод можно сопоставить со святоотеческим учением (свт. Григория Нисского, преп. Максима Исповедника) о чувственном мире как представлении ума – бестелесной Сущности, производшей умопостигаемые начала телесного бытия, проявляющиеся в физических свойствах материальных тел. Могли ли конкретные идеи святых отцов повлиять на В.С. Соловьева или же философ рассуждал здесь независимо, однозначно сказать нельзя, но в любом случае, очевидно, что в данном решении проблемы субъективности познания им предпринята попытка рациональным способом доказать одну из основополагающих истин христианского учения.

2. Ранее философско-мистическое учение В.С. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции можно рассматривать как попытку решения другой главной проблемы кантовой гносеологии и западного рационализма в целом – непознаваемости «вещи в себе». Идея интеллектуальной-мистической интуиции до В.С. Соловьева развивалась в немецкой классической философии Фихте и Шеллингом, находившихся под влиянием учения о непосредственном знании Якоби и Гамана, у которых оно имело черты *интуиции чувственной* (т.е. того, что признавал и Кант) и *интуиции религиозной*. Мистический характер интеллектуальная интуиция получила у Шеллинга, что было обусловлено уxo-

дом философа от немецкого рационализма в область античного теоретизирования, к Платону. В.С. Соловьев отталкивался от идеи *Intellectuelle Anschauung* Шеллинга, которого критиковал за противопоставление умственного созерцания рассудочному мышлению. Однако свое учение о внутреннем опыте и мистической интуиции В.С. Соловьев развивал, находясь под влиянием идей каббалы и западного мистицизма протестантской традиции. В непосредственной связи с учением В.С. Соловьева о внутреннем опыте находилась его концепция *софиологии*, предлагаемая им как философское обоснование Богочеловеческого идеала, и связанный с ней не критично воспринимаемый личный мистический опыт, переживаемый философом, подобно западным мистикам, в «медиумическом» состоянии.

3. Проблема веры и разума понималась В.С. Соловьевым в категориях западноевропейского гнозиса. На это указывают разделение философом понятия веры на два вида – *веру как третий род познания* (связанную по смыслу с мистической интуицией) и *веру религиозную*, в представлении В.С.Соловьева *автономную* по отношению к разуму. Решение указанной проблемы, равно как и развитие учения о вере как третьем роде познания, В.С.Соловьев проводил, находясь под влиянием западной идеи синтетических проектов, что выразилось в создании им *концепции синтеза веры, разума и опыта*, а затем *концепции свободной научной теософии как синтеза богословия, философии и науки*. В «Теоретической философии» В.С. Соловьев разрабатывает феноменологический проект богопознания, переосмыслив свое раннее учение о внутреннем опыте и избавившись от гностических идей. Это *учение о философском достижении безусловного знания*, идеи которого сопоставимы не только с идеями феноменологии Э. Гуссерля, но и с идеями святоотеческого мистического богословия. «Феноменологический субъект» в этом проекте, несмотря на внешнюю схожесть с «интенциональным «субъектом Э. Гуссерля, предполагает духовную интерпретацию – это «отказ от субъективного центра ради центра безусловного», «заданность» некоего субстанционального осуществления, «становящийся разум Истины».

Научно-практическая значимость исследования состоит в конкретизации рецепции немецкой философско-мистической традиции в религиозной философии В.С. Соловьева. Положения и выводы диссертации могут быть использо-

ваны в дальнейших исследованиях по истории русской философии XIX–XX вв., религиозной философии и антропологии, философии религии, при составлении общих и специальных лекционных курсов и написании учебных пособий, в исследованиях религиоведческого и философско-культурологического характера.

Апробация работы. Положения диссертации были изложены в докладах, прочитанных на международной научно-практической конференции «Восприятие Космоса и Истории в мирозерцании русского Православия» (Белгород, БелГУ, октябрь 2007 г.), II Всероссийской научной конференции молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов «Философия и наука поверх барьеров: Человек и культурно-исторические типы глобализации» (Белгород, 25 октября 2007 г.); IV Всероссийской научной конференции молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов «Философия и наука поверх барьеров: Культурно-цивилизационные и антропологические кризисы идентичности в современном мире» (Белгород, 9 апреля 2009 г.), на общеуниверситетском аспирантском семинаре БелГУ, а также отражены в 7 публикациях автора, в том числе 1 статье в рецензируемом журнале, включенном в перечень научных изданий ВАК.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философии Белгородского государственного университета.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав по два параграфа, заключения и библиографии.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во **введении** обосновывается актуальность темы диссертации, дается анализ научной разработанности проблемы, определяются цель и задачи, объект и предмет исследования, его методологическая и теоретическая база, излагается научная новизна и основные результаты работы, теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования.

В *первой главе* «Противоречия немецкой классической философии в контексте религиозной философии В.С. Соловьева» говорится о том, что противоречивый характер критической философии И. Канта вызвал, прежде всего, критику со стороны его духовных последователей – Фихте, Шеллинга и Гегеля. Именно благодаря немецким философам-классикам критическая философия Канта оказала влияние и на русских мыслителей, причем влияние это, начиная с конца XVIII в. и в XIX в., было неоднозначным: одни философы и бо-

гословы ее категорически отвергали (славянофилы), другие некритично воспринимали (кантианцы), третьи в конце XIX в. образовали течение русских неокантианцев. В.С. Соловьев занимал промежуточную позицию по отношению к западному рационализму – позицию позитивного критика. Поэтому можно говорить, что именно в религиозной философии В.С. Соловьева впервые в русской философии XIX в. произошла рецепция западной рационалистической традиции на основе ее критического переосмысления.

В первом параграфе *«Гносеологический рационализм Канта в религиозно-философской рефлексии В.С. Соловьева»* приводятся ключевые идеи теории познания Канта, находящиеся в «Критике чистого разума». Каждое рассматриваемое положение сопровождается комментариями В.С.Соловьева. В целом гносеология Канта, согласно В.С. Соловьеву, может быть сведена к двум основным положениям – тому, что *действительное содержание научное познание получает через чувственные явления, создаваемые самим умом в форме пространственно-временного представления*, и тому, что *познание сверхчувственного невозможно*.

С целью выяснения отношения Канта к метафизике рассмотрено раннее сочинение философа «Грезы духовидца, поясненные грёзами метафизика». Выяснено, что Кант делит метафизику на «истинную», называемую им «спутницей мудрости», и «ложную». Именно ложная метафизика отвергается Кантом, что же касается «истинной метафизики», то этот вопрос немецкий философ оставил открытым. В этом же сочинении Кант критикует мистиков, считающих, что посредством мистического опыта они проникают в тайны метафизики. Кант показывает, что мир метафизических истин являет себя людям по-разному и получаемые таким способом знания всякий раз субъективны, а, значит, недостоверны. Согласно Канту всякое понятие, чтобы придать ему объективную реальность, должно быть связано с каким-нибудь созерцанием. Однако Кант считает, что созерцание может быть только чувственным. Именно это убеждение заставляет Канта объявить метафизическое познание «мнимым», совершенно пустым, при этом в «Критике чистого разума» он называет его «трансцендентным» в отличие от трансцендентального познания, в котором во главу угла поставлены априорные условия опыта. Безусловную, предшествующую всякому мышлению необходимость бытия, т.е. то, что составляет главный предмет

сверхчувственного, Кант считает настоящей «пропастью для человеческого разума» и поэтому предлагает просто удалить этот «предмет» из сферы познания.

Кантианский подход к познанию, как пишет В.С.Соловьев, заключается в том, что, согласно Канту, то, что мы познаем, есть лишь произведение познающего субъекта, сами же вещи так и остаются недоступными для нашего познания. Так формулируется знаменитая проблема непознаваемости «вещи в себе» в кантовой философии.

Во *втором параграфе «Эволюция немецкого философского рационализма: от гносеологизма Канта к философии откровения Шеллинга»* описано, как духовные последователи Канта, обозначая главную проблему его гносеологии как проблему «вещи в себе» (и вытекающие из нее вопросы соотношения субъект/объект и смысла истинного познания), выводят критический рационализм за пределы конечного субъекта к сверхиндивидуальному разуму, абсолютному субъекту – на пути *метафизического идеализма*. При этом в немецкой классической философии идея личного Бога трансформируется в идею безличного Абсолюта как всеохватного целого (причем в гегельянстве это всеохватное целое сводится к логической идее), мир начинает пониматься как самопроявление разума, а кантовы категории из субъективных форм переходят в категории реальности.

В поисках решения проблемы непознаваемости «вещи в себе» немецкая классическая философия в лице Фихте и Шеллинга обращается и к идее идеальной интуиции как еще одного – непосредственного – средства познания, отвергнутого Кантом. Идея интеллектуальной интуиции у Фихте под влиянием идеи религиозной интуиции Якоби и Гамана (развитой ими для оправдания религиозной веры как средства преодоления скептицизма и субъективного идеализма) приобретает полумистический характер. От идеи интеллектуального созерцания как «мысли, направленной на деятельность мышления», Фихте приходит к пониманию интеллектуальной интуиции как конструирования в фантазии, считая, что она встречается в каждом моменте сознания и находится в области воображения. Шеллинг в своем учении *Intellectuelle Anschauung* сначала следует первому пониманию интуиции у Фихте. В то же время Шеллинг обращается к взглядам на интеллектуальную интуицию Спинозы, Якоби и Беме и подвергает их критическому осмыслению. Трактровка Спинозы, по мнению

Шеллинга, неверна: интеллектуальное созерцание у него сводится к тому, что объективное исчезает в созерцании «Я». Якоби критикуется Шеллингом за категорическое противление логическому богопознанию и требование отказа от мышления. Шеллинг считает, что нужен не отказ от мышления, а выход за его пределы. В теоретическом мистицизме Бёме единственная идея, с которой согласен Шеллинг, – это понимание смысла конечной цели познания как достижения «чего-то такого, в чем оно само успокоится».

На формировании понимания интеллектуальной интуиции Шеллинга, у которого в его философии откровения она становится окончательно мистической, сказывается большое влияние Платона, а именно его трактовки языческих мистерий, в которых *посвященные* в состоянии экстаза удостоивались *причастия* чистого знания. Комментируя Платона, Шеллинг приходит к выводу, что мистерии не были лишь внешними церемониями, а содержали в себе некий результат познания, содержанием которого была «скрытая метафизика», а основным смыслом «единый духовный бог». Шеллинг обращает внимание на состояние экстаза во время мистерий, сопутствовавшего получению чистого знания. Мистическая интуиция в окончательном понимании Шеллинга – это единственное средство постижения Бога самого по себе, при этом она противопоставляется им рефлексивному познанию. В обретении этой интуиции главную роль играет мистический опыт в соединении с философствованием, которое Шеллинг по-платоновски называет устремлением души из смешанного и разнородного к простому, к чистым причинам. Таким образом, в философии Шеллинга был намечен еще один путь преодоления противоречий кантовой философии и рационализма в целом – это уход к греческим парадигмам мысли, а именно к платонизму.

Во *второй главе* «Становление религиозной философии В.С. Соловьева в критическом контексте западного рационализма» подчеркивается, что становление религиозной философии В.С.Соловьева, выросшего в православной традиции, но в возрасте 12 лет фактически отошедшего от Церкви, происходило очень непростым путем. Пройдя через протестантизм, иконоборчество, увлечение деизмом, пантеизмом, позитивизмом, В.С. Соловьев стал возвращаться к Церкви, уже будучи студентом университета, через западную философскую традицию, восприятие которой наложило отпечаток на понима-

ние философом главной проблемы, мучившей его, – проблемы христианской веры, «оправдать» которую средствами разума он пытался в своей философии. Именно в контексте поисков путей этого «оправдания» может быть рассмотрено также и критическое осмысление В.С. Соловьевым идей западного рационализма и, прежде всего, идей кантовой теории познания.

В первом параграфе «Проблема веры и разума в религиозной философии В.С. Соловьева: синтетический проект» показано, что в понимании веры в философии В.С. Соловьева обозначаются два подхода: вера религиозная (церковная) и вера нерелигиозная (нецерковная).

Религиозную веру философ определяет автономной по отношению к разуму. Утверждая автономию религиозной веры и разума, В.С.Соловьев описывает фактически пути развития и современное ему состояние западной философии. Увиденную проблему философ решает по-западному, предлагая *идею синтеза веры, разума и опыта*. Историко-философский анализ проблемы веры и разума и сравнение понимания соотношения веры и разума у В.С. Соловьева и в святоотеческом богословии, в котором впервые в христианстве был поставлен вопрос о соотношении веры и разума, выявляет следование философа рациональному гнозису. В целом, как видно, западное понимание религиозной веры В.С. Соловьевым было причиной той его неудовлетворенности, которая заставляла философа искать пути ее «оправдания».

При рассмотрении идеи В.С. Соловьева *о вере как третьем роде познания*, которую он развивал под влиянием Б. Спинозы, выяснено, что, несмотря на то, что философ называет такую веру религиозным началом, в его представлении, будучи связана с мистической интуицией, она выходит за рамки веры Откровения, т.е. имеет нецерковный характер. Такое понимание веры расходится с традицией святоотеческого богословия и также свидетельствует о развитии В.С. Соловьевым западной теологической мысли.

Проведенный критический анализ концепции В.С. Соловьева *о синтезе философии, науки и богословия – свободной научной теософии, или цельного знания* показывает, что, создавая этот синтетический проект по созданию области истинного знания, В.С. Соловьев находился под влиянием идей положительной философии Шеллинга и учения раннего И.И. Киреевского об «интуиции цельности», идея которой была характерна для полумасонской светской культу-

ры того времени (в своем позднем творчестве И.И. Киреевский, переосмыслил эту идею цельного знания в духе святоотеческого богословия как восстановление цельности жизни, основанное на идее цельности души и ее целомудрии). Предлагая синтез веры, разума и опыта, а затем синтез философии, науки и богословия, В.С. Соловьев тем самым свидетельствовал, что идея целомудрия души, о которой так ясно говорил поздний И.И. Киреевский, была ему неизвестна. Впрочем, можно предполагать, что в своем позднем творчестве (в сочинении «Три разговора») В.С. Соловьев подошел к осознанию утопичности предложенной им концепции цельного знания.

Во втором параграфе «Критическое осмысление В.С. Соловьевым проблем немецкой философии в религиозно-философском направлении» рассмотрена с точки зрения проблемного подхода тщательно проведенная В.С. Соловьевым рациональная критика немецкой философии, в которой русский философ выделяет такие проблемы, как двусмысленность вывода о субъективном характере познания, незавершенность вопроса о единстве сознания, противоречивость в учении о материи, противоречивость в понимании Кантом «вещи в себе» и проблему соотношения формы и содержания познания.

Показано, как В.С. Соловьев, решая проблему субъективности познания, осуществляет синтез двух идей Канта: *о мире как представлении субъекта* и идеи *о субъективном уме*, развитой до идеи *ума трансцендентального*. Указанный синтез логически ведет к утверждению, что *весь мир есть представление трансцендентального субъекта*. Соединяя этот вывод с другой идеей Канта – о субъективности пространства и времени – Вл. Соловьев приходит к заключению, что *пространство и время – это мысленные представления трансцендентального субъекта* («зжидительного ума»). Вывод В.С. Соловьева о мире как мысленном представлении трансцендентального субъекта и пространстве и времени как представлениях этого субъекта можно сопоставить со святоотеческим учением (свт. Григория Нисского, преп. Максима Исповедника) *о чувственном мире как представлении ума – бестелесной Сущности*, произведшей умопостигаемые начала телесного бытия, проявляющиеся в физических свойствах материальных тел. Могли ли конкретные идеи святых отцов повлиять на В.С. Соловьева, или же философ рассуждал здесь независимо, утверждать однозначно нельзя, в любом случае, видно, что в данном решении проблемы субъективности философ защищает одну из основополагающих истин христианства.

В третьей главе «Философско-мистические идеи В.С. Соловьева» рассмотрено раннее философско-мистическое учение В.С.Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции и переосмысление этого учения в его работе «Теоретическая философия».

В первом параграфе «Религиозно-философское учение В.С. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции» выяснен вопрос о предположительном влиянии на В.С.Соловьева в его учении о внутреннем опыте философии Шеллинга, западного мистицизма, платонизма, каббалы и святоотеческого мистического богословия. Круг этих учений ограничен согласно следующим критериям: все они имеют идею внутреннего опыта и об их влиянии в целом на философию В.С. Соловьева говорят многие исследователи (в частности, А.Ф. Лосев, В.В. Лазарев, А.П. Козырев, Л.И. Василенко). Далее описывается учение В.С. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции, идея которого берется философом у Шеллинга, но, как выясняется, будучи подвергнута критике за противопоставление умственного созерцания рассудочному мышлению, развивается В.С. Соловьевым в отличном от Шеллинга понимании. Основные положения учения В.С. Соловьева о внутреннем опыте могут быть перечислены следующим образом: а) внешние свойства вещей выражают то, что возникает у них по отношению друг к другу, а не истинную сущность этих вещей; б) внутреннее познание истинно по причине отсутствия внешнего опыта; в) конечной целью внутреннего опыта является познание метафизического существа, т.е. Бога; г) внутренний опыт начинается с того момента, как только у человека возникает желание получить цельное знание, и заканчивается полным слиянием человека с Богом, со Христом, после чего душа возвращается к реальной жизни; д) мистическая интуиция – это первичная основа цельного знания, она является формой истинной философии и проявляется в художественном творчестве; е) мистическая интуиция аналогична религиозной вере и является ее альтернативой, будучи доступна всем; ж) область мистической интуиции основана на «божественном начале»; з) «сущие идеи» вещей во внутреннем опыте созерцаются под действием «идеальных, трансцендентных существ».

Далее в параграфе подробно излагается учение святоотеческого мистического богословия о богопознании и проводится компаративистский анализ концепции В.С. Соловьева о внутреннем опыте, трактовки Платоном мистерий ан-

тичного язычества, учения Шеллинга об *Intellectuelle Anschauung*, каббалы и святоотеческого мистического богословия. Согласно проведенному анализу выяснено, что общие черты всех учений – это, прежде всего, схожесть их в описании последовательности главных этапов, которые можно изложить как *1) отращение внешних чувств человека, его души и познания от всех явлений внешнего мира и 2) видение Бога и сущности вещей*. Кроме того, сравнительный анализ показывает, что из всех учений наибольшее влияние на концепцию В.С. Соловьева о внутреннем опыте оказало учение каббалы. Это видно, прежде всего, в том, что у В.С. Соловьева не указывается необходимости каких-либо особых приготовлений к внутреннему опыту: из его учения следует, что для начала внутреннего опыта достаточно лишь *желания получить* знание (для каббалы характерна идея *желания получить*). Другое сходство учения В.С. Соловьева с каббалой видно в том, что в его учении итогом внутреннего опыта, как и в каббале, является «полное слияние» с Богом в один духовный объект.

Если в учении Шеллинга, которое во многом напоминает трактовку Платоном эллинических мистерий, а также в восточном мистическом богословии итог внутреннего опыта, выражаясь в словах «перемещение человеческого существа в Бога» (у Шеллинга), «соединение господствующей частью разума» человека с Богом (в мистическом богословии), «восстановление чистого сознания» (в описании Платоном мистерий), сопровождается описанием экстатических состояний, то у В.С. Соловьева, как и в каббале, об этом нет никакого упоминания. Сходство учения В.С. Соловьева с каббалой видно также в том, что в его учении, как и в каббале, есть идея «возвращения» души после завершения внутреннего опыта к реальной жизни, понятия о чем нет ни у Шеллинга, ни у Платона, ни в мистическом богословии (в трех последних учениях завершение внутреннего опыта знаменуется «успокоением мышления», как пишет Шеллинг, «пребыванием в созерцании истинного», как говорит Платон, и в «пребыванием в Истине» – согласно святым отцам).

Рассматривая учение В.С. Соловьева о внутреннем опыте на предмет того, могли ли отразиться в нем идеи святоотеческого мистического богословия, можно, с одной стороны, предположить это влияние в том, что мистическая интуиция, по словам самого философа, основана на «божественном начале». Но, с другой стороны, в отличие от святых отцов, у В.С. Соловьева нет требования

катарсиса – нравственного очищения, и требования исполнения *непрестанности молитвы* и *стяжании любви*, как важнейших гносеологических условий непосредственного достижения цельного знания в восточном мистическом богословии. Именно поэтому В.С. Соловьев утверждает, что мистическая интуиция доступна всем людям независимо от их нравственного и духовного состояния.

Выяснено, как на учение В.С. Соловьева о внутреннем опыте повлиял западный мистицизм. Есть прямое признание самого В.С. Соловьева в том, что западные мистики помогли открыть ему *метод*, который он называет «феноменологическим узрением понятия жизни». Анализ высказывания В.С. Соловьева, что причиной, дающей человеку возможность созерцать «сущие идеи» вещей, является действие на нас «*существ идеальных, или трансцендентных*», приводит к выводу, что в этом утверждении философа прослеживается сходство с мыслью Иоанна Скота Эригены (IX в.), понимавшего божественные идеи как «*тварные первоначала*». В святоотеческом богословии при описании внутреннего опыта говорится о воздействии на человека не «*трансцендентных существ*» и не «*тварных первоначал*», а *идей-волений*, логосов вещей, или *Божественных энергий*, причем это воздействие воспринимается человеком не пассивно, а является результатом синергии его воли с этими идеями-волениями. Можно предполагать, что сведение в западном богословии божественных идей-волений к тварным первоначалам постепенно низвело западное богословие и вместе с ним западную метафизику из области Божественного в область тварного духовного мира.

В непосредственной связи с учением В.С. Соловьева о внутреннем опыте находятся проблемы личного мистического опыта философа, рассматриваемые в контексте его софиологии. При этом выяснено, что, хотя у В.С. Соловьева в сочинении «София» в описании кульминации внутреннего опыта заявлено о слиянии человека «с Богом, со Христом», философ, тем не менее, в этом же сочинении говорит о том, что человек «может войти в связь с Умом Христа и Святым Духом Бога» через душу Софии. На интересные размышления наводят также стихи философа софиологического цикла («Три свидания»), показывающие, что вершиной мистического опыта самого В.С. Соловьева, было слияние вовсе не с Христом, а с Софией, которую философ понимал не в церковной традиции – как Премудрость Божию, т.е. как один из библейских прообразов

Христа, а скорее как интимно-человечески переживаемое им существо, романтический идеал Вечной Женственности.

С.М. Соловьев, Г.И. Чулков, А.П. Козырев и другие исследователи, изучавшие архивы Вл. Соловьева, свидетельствуют о том, что одной из сторон личного мистического опыта философа были «откровения», получаемые им в особых «медиумических» состояниях. Один из итогов личного мистического опыта – схема о структурах реальности, описанная в сочинении «София». Сравнение этой схемы с картинами мира в представлении преп. Максима Исповедника и Беме приводит к следующим выводам. Если картина мира преп. Максима Исповедника, описанная в традициях христианского гнозиса, носит сотериологический характер и соответствует основным истинам Церкви, то схема мира, предлагаемая В.С. Соловьевым, не имеет аналогов ни в Священном Писании, ни в святоотеческих творениях. Она отличается наличием платонических элементов, определенной схожестью с оккультно-мистической конструкцией Беме и, кроме того, имеет оригинальные черты, которые, очевидно, были узнаны В.С. Соловьевым из указанных «откровений», некритично выдаваемых за истинные. Очевидно, что личный мистический опыт В.С. Соловьева сопоставим с опытом западных мистиков, в частности, Сведенборга и Беме.

Проанализированы точки зрения на софиологию В.С. Соловьева русских философов: Г. Флоровского, Н.К. Гаврюшина, А.Ф. Лосева, Л.И. Василенко. На основе проведенного анализа сделан вывод, что софиология В.С. Соловьева, которую можно определить как *«квазихристианский гностический космизм» с элементами пантеизма*, разрабатывалась В.С. Соловьевым для философского обоснования Богочеловеческого идеала, но ее нужно признать совершенно излишней в этом обосновании. С этой точки зрения, в философии В.С. Соловьева можно увидеть двойственность, подобно философии Канта, только, конечно, это совершенно другое раздвоение – между учением о мистическом опыте и софиологией и Богочеловеческим идеалом.

Во *втором параграфе «Соловьевская концепция богопознания в «Теоретической философии»: феноменологический проект»* выяснено, что в этой поздней своей работе В.С. Соловьев широко использует феноменологические понятия, которые встречаются в его ранних сочинениях в связи с учением о внутреннем опыте. Кроме того, в своих рассуждениях философ открыто приме-

няет понятия «внутренний опыт», «вера как третий род познания». С этой точки зрения, можно говорить, что в «Теоретической философии» не столько дается новая гносеология, сколько переосмысливается прежняя. Вводимые здесь В.С. Соловьевым понятия совпадают с идеями гуссерлевской феноменологии (об «интенциональном субъекте», реальном «я» и трансцендентальном «я», интенциональности, эпохэ и редукции) либо номинативно, либо имея смысловые аналогии с ними. Поэтому «Теоретическую философию» можно называть эскизом, или предтечей феноменологии.

Рассмотрена предлагаемая В.С. Соловьевым в этой работе идея о человеке как «феноменологическом субъекте», которая идет в разрез как с картезианским представлением о субъекте – сверхфеноменальной сущности или субстанции, так и с кантовским пониманием субъекта как общего формального условия всех психических явлений. Сравнение нескольких точек зрения на определение человеческого «Я» В.С. Соловьевым (и на спор, разгоревшийся у него с Л.М. Лопатиным по этому поводу) показывает разное понимание сути того и другого разными исследователями. Для В.С. Соловьева единственная вечная субстанция – Бог, а человек не может быть самостоятельной субстанцией перед Богом. С.С. Хоружий обращает внимание на схожесть «феноменологического субъекта» у В.С. Соловьева с «интенциональным субъектом» у Гуссерля – но эта схожесть лишь внешняя, по конструкции. Отличие «феноменологического субъекта» В.С. Соловьева от гуссерлевского – в интерпретации. Если «интенциональный субъект» Э. Гуссерля не подразумевает никакой духовной интерпретации, то В.С. Соловьев, говоря о «феноменологическом субъекте», понимает его конструкцию как «отказ от субъективного центра ради центра безусловного», как «заданность» некоего субстанционального осуществления – именно в этом смысле «феноменологический субъект» у В.С. Соловьева есть «становящийся разум Истины».

Развивая концепцию *о действительном мышлении*, В.С. Соловьев в «Теоретической философии» вновь обращается к Канту и критикует его за то, что он недостаточно оценил гносеологическое значение двух психических основ, освобождающих сознание от полного подчинения времени и пространству – *слова и памяти*. В.С. Соловьев считает, что вместе с *замыслом* они составляют основу действительного мышления. Замыслу В.С. Соловьев придает важ-

нейшее значение в поиске истины, при этом необходимой основой для начала философского пути по достижению безусловного знания он считает замысел знать саму истину при наличии психической материи и общей логической формы мышления. Можно сказать, что в этом учении о природе слова В.С. Соловьев стремится придать познанию объективное содержание, тем самым намечая онтологическое направление в философии языка.

В своем учении о философском достижении безусловного знания В.С. Соловьев понимает чистое сознание (чистое «Я») как средство на пути к истине, которая неотделима от добра и поэтому отправной точкой такой философии должен быть *нравственный фактор, высокая нравственная чистота познающего субъекта*. Кроме того, философ подчеркивает, что рациональное восхождение к истине влечет за собой *аскетическое самоотречение психологического Я*. Эти рассуждения В.С. Соловьева сопоставимы с идеями достижения чистого сердца и катарсиса в учении о внутреннем опыте в святоотеческом мистическом богословии. Утверждение В.С. Соловьева, что при достижении истины познающий субъект не столько обладает ей, сколько *в ней пребывает*, почти буквально передает состояние человека по завершении мистического опыта, описанное у преп. Максима Исповедника, как не обладание истиной, а именно *бытие в истине*. Таким образом, можно считать, что в «Теоретической философии» В.С. Соловьев переосмысливает свое раннее учение о внутреннем опыте, отрекшись от гностических идей, и превращает его в феноменологический проект богопознания – *учение о философском достижении безусловного знания*, идеи которого о феноменологическом субъекте, нравственной чистоте познающего субъекта, аскетическом самоотречении психологического «Я» и смысле достижения истины как пребывания в ней близки к идеям святоотеческого мистического богословия о важнейших гносеологических условиях непосредственного достижения цельного знания и о кульминации мистического опыта.

В заключении подведены итоги работы, сформулированы основные выводы по проблеме, рассмотренной в диссертации.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

Статьи в журналах из списка ВАК

1. Полетаева, Т.А. Учение Вл. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции: сущность и влияния. [Текст] / Т.А. Полетаева // Научные ведо-

мости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №2(52). Вып. 7. – Белгород, 2009. – С. 27-35. – 0,6 п.л.

Статьи и материалы конференций

2. Полетаева Т.А. Понимание Вл. Соловьевым религиозной веры как автономной в контексте истории вопроса веры и разума // Россия: духовная ситуация времени. – М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2007. – № 2. – С. 21-28. – 0,5 п.л.

3. Полетаева, Т.А. Учение Вл. Соловьева о внутреннем опыте и мистической интуиции с точки зрения святоотеческого мистического богословия. [Текст] / Т.А.Полетаева // Восприятие Космоса и Истории в мирозерцании русского православия: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Белгород, 30 октября 2007 г.): в 2 ч. / под ред. Е.П. Белоножко, В.В. Пенского, А.Г. Чердниченко. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – Ч.1. – С. 62-69. – 0,6 п.л.

4. Полетаева, Т.А. Предвидение процессов глобализации Вл. Соловьевым в повести «Три разговора». [Текст] / Т.А. Полетаева // Философия и наука поверх барьеров: Человек и культурно-исторические типы глобализации: материалы II Всероссийской науч. конф. молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов (Белгород, 25 октября 2007 г.) / под ред. В.П. Римского, А.М. Страхова. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2008. – С. 94-98. – 0,4 п.л.

5. Полетаева Т.А. Рецепция западной гносеологической и мистической традиции в религиозной философии Вл. Соловьева // Россия: духовная ситуация времени. М.: Изд. РГСУ «Союз», 2009. – №1-2. – С. 14-19. (0,4 п.л.).

6. Полетаева Т.А. Критическое осмысление концепции Вл. Соловьева о синтезе богословия, философии и науки. [Текст] / Т.А. Полетаева // Миссионерское обозрение. – М.; Белгород, 2009. – №2. – С. 18-20. – 0,3 п.л.

7. Полетаева, Т.А. Личный мистический опыт Вл. Соловьева и его софиология. [Текст] / Т.А. Полетаева // Миссионерское обозрение. – М.; Белгород, 2009. – № 3. – С. 24-29. – 0,6 п.л.

